التمثيل والتغليط في الجدال الفكري
ابن رشد نموذجاً

فؤاد بن أحمد*

مدخل:

قلما يحصل الانتباه عند قراءة النصوص الفلسفية إلى توظيفات آليتي التمثيل والاستعارة.[1] وربما يكون في طرافة هذه التوظيفات وخروجها عن ما ألفناه في أذهاننا، أعني عن صورة عامة لنصوص فلسفية متسقة وجدية، ما يجعل الدراسات في هذا المجال قليلة؛ وكأن إنتاج نص فلسفي ساخر أمر مضاد للجدية وللحوار البنَّاء، مع أنّنا كثيراً ما نسمع أنّ الفلسفة قد بدأت مع سقراط تهكميةً ساخرة.

فمن شأن الانتباه إلى وظائف آليتي التمثيل والاستعارة ونتائجهما ما قد يفضي – ربما– إلى مساءلة الدعوى التي تنظر إلى حوار الفلاسفة، بعضهم مع بعض، أو إلى حوارهم مع خصومهم، نظرةً أخلاقية محكومة بأخلاقيات الحوار. غير أنّ التشكيك في هذا الأمر لا يعني نزع الأخلاقية عن هذا الحوار، وإلا فإنَّ تشكيكنا سيغدو مهدداً بالسقوط في أخلاقية لا قِبَل لنا بها.

---

* مؤسسة دار الحديث الحسنية/ الرباط. البريد الإلكتروني: souhaili2005@yahoo.fr.

[1] يمكن العودة من أجل الاطلاع على مقاربات جديدة لهاتين الآليتين analogie و métaphore ، وعلى تشعب استعمالاتهما في مجالات النظرين العلمي والفلسفي وفي الحياة اليومية إلى الدراسات الآتية:

- Emmanuel Sander, *L'analogie, du naïf au créatif: analogie et catégorisation*, Paris: L'Harmattan, 2000; 'Penser par analogie', *Les grands dossiers des sciences humaines*, n°3 Juin- Juillet- Août, 2006, pp. 44-47.

– برلمان، خاييم. التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة: حمو النقاري، **مجلة المناظرة**، العدد١، ١٩٨٧م، ص١٢٣-١٣٦.

– لايكوف، جورج، وجونسون، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٦م.

– لايكوف، جورج. **الاستعارات التي تقتل**، ترجمة: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٥م.

وإذا لم يكن هذا هو السياق المناسب لإحصاء استعمالات الفلاسفة؛ قدماء ومحدثين، للاستعارات والتمثيلات بقصد التهكم والسخرية من خصومهم الفكريين، وغير الفكريين، فإنه يكفي أن نقول، بخصوص التمثيلات والتشبيهات والاستعارات التي أنتجها الفلاسفة حول "الجمهور" بوصفه من "خصومهم" غير الفكريين: إنّها تشكل وحدها موسوعة أدبية قائمة الذات. ويكفي إحصاء المواضع التي ذَكَر -فيها مثلاً- ابنُ رشد أو الفارابي المتكلمينَ، أو التي ذكر فيها أفلاطونُ أهلَ الخطابة أو السفسطائيين، أو المواضع التي أتى فيها فريدريك هيجل على ذِكْر إيمانويل كنط، وفريدريك نيتشه على ذِكْر باروخ سبينوزا وغيره، حتى ندرك أنه من المتعذر الفصل التام في هذه المواضع بين ما ينتمي إلى الاعتراضات العقلية المنضبطة لقواعد الجدل الرصين، وما ينتمي إلى التغليط والحطّ من صورة الخصم الفكري. والجدير بالإبراز هو أنّ هذه الاعتراضات قد حُمِلُتْ -في أغلبها- على مَحْمل التمثيلات، وقياسات الأوْلى والأدنى والمساوي، والتشبيهات والاستعارات.

ويبدو في المقابل أنّ مرونة هذه الآليات وطواعيتها وانفتاحها على عوالم التخييل والتصوير هو ما جعلها أكثر استعمالاً من الفلاسفة والعلماء والناس عموماً لأداء هذه الأغراض وغيرها.[٢] لذلك نود أن نثبت هنا أنّ الحوار الفلسفي، بما هو كذلك، وبالنظر إلى كونه يستعمل الآليات التي ذكرنا، يعتمد في أحيان كثيرة آلياتِ الإضمار والتوْرية والتلويح والتهكم وتخسيس صورة الخصم.

ليس هذا مجال ذكر تفاصيل أشكال الحوار التي انعقدت بين الفلاسفة على هذه الواجهة؛ لذلك فإننا عندما نحصر القول في ابن رشد فإننا نفعل ذلك من منطلق رسوخ صورة له في أذهاننا، صورة جديته ورزانته في اعتراضاته وانتقاداته. وإلى ذلك فقد اشتهر الرجل بتوليه منصبي الفقه والقضاء في الدولة الموحدية، وهما منصبان

[٢] حول مرونة هذه الآليات التمثيلية، انظر:

- البعزاتي، بناصر. **الاستدلال والبناء، خصائص العقلية العلمية**، الرباط: دار الأمان، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م.

- النقاري، حمو (منسق). الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن **التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه**، الرباط: منشورات كلية الآداب، ٢٠٠٦م.

حساسان في الدولة يتطلبان الابتعاد عن الأهواء والانفعالات.[٣] لكنه مثل سائر الفلاسفة، له خصوم يختلف معهم فكرياً ومذهبياً، كابن سينا والفارابي والغزالي والمتكلمين؛ وخصوم آخرون من العامة، والفقهاء ورجال السياسة.

صحيح أنّ ابن رشد كان يقرر العديد من قواعد الحوار والتعامل مع آراء كل هؤلاء، عادّاً إياها من مقتضيات طلب الحق أو العدل، لكنه لم يلتزم بها لما تولى هو أمر الرد على هؤلاء في مصنفاته. فقد كان يوصي الإنسان الذي آثر طلب الحق أو أن يكون من أهله وأهل العدل إن وجد أقاويل شنيعة ولم يجد لها مقدمات محمودة تزيل عنها تلك الشناعة: بأنْ لا يعتقد أنّ تلك الأقاويل باطلة،[٤] وأن يطلبها من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقَف منها عليها، وينبغي أن لا يتلقى آراء العلماء وأهل النظر بالأقاويل التحقيرية،[٥] بل أن يسمع عموماً أقاويلَ المختلفين في كل شيء يفحص عنه،[٦] وأن يأتي من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه؛ وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه،[٧] وأن يستعمل في تَعلمِ ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المُتَعلَّم.[٨] وأن يطلب الحق، لا أن يوقع الشكوك ويحير العقول.[٩]

---

[٣] عن أخلاقيات الحوار عند ابن رشد والتماس الأعذار لخصومه الفكريين، انظر مثلاً:
- الجابري، محمد عابد. **ابن رشد سيرة وفكر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص١٤٦-١٥٢. ومن المفيد أن نُذكِّر هنا بالعنوان الفرعي الذي وضعه الجابري للطبعة الحديثة لكتاب ابن رشد، **تهافت التهافت**، (انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار)، وقد صدرت في بيروت عن مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. وانظر -أيضاً- مقدمته التحليلية للكتاب، ص٧٩-٨٤؛ إذ يظهر الغزالي غير منضبط لأخلاقيات الحوار، بينما ابن رشد ملتزم في ردوده عليه وعلى السابقين بشروط الحوار المثمر. وانظر -أيضاً- للمؤلف نفسه: قواعد الحوار عند ابن رشد، وأخلاقيات الحوار عند ابن رشد، ضمن: http://www.aljabriabed.net/maj10_ibnrushd2.htm

[٤] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢م، ص٢٠٨.

[٥] المرجع السابق، ص١٩٥.

[٦] المرجع السابق، ص١٢٦.

[٧] المرجع السابق، ص٢٢٦.

[٨] المرجع السابق، ص٢٠٨.

[٩] المرجع السابق، ص٢٥٦.

إذا كان ابن رشد قد أعمل هذه القواعد والتزم بها في كثير من نصوصه، فإننا مع ذلك نفترض أنه لم يكن يواجه خصومه دائماً مواجهة السائل النموذجي في اعتراضاته والمجيب النموذجي في دعاواه؛ وهذا يعني أن اعتراضاته ونقوده وردوده على مخالفيه لم تكن دائماً متقيدة بالقواعد المعيارية للحوار والمناظرة كما نظّر لها ودعا إليها؛ فكثيراً ما كانت المواجهة تأخذ طابعاً انفعالياً، وتهكمياً ساخراً، مواجهة وُظِّفَتْ فيها آليات التصوير والوضع والتمثيلات والاستعارات والقياسات نَصْبَ العين. وقد عمد من خلال توظيفه هذه الآليات إلى إسقاط حجة خصومه، لا من جهة فحص بناء هذه الحجة، أعني مقدماتها وسلاسلها الاستدلالية، والكشف عن إحراجاتها ومحالاتها، وإنما ينتهي أحياناً إلى إسقاط الحجة من باب صورة صاحبها ومكانته؛ أي يعمل -أحياناً- على إسقاط حظوته في عين المخاطب المفترض، قبل بيان تهافت قوله.[١٠]

ويمكننا صوغ هذه التعارضات بين ما يقرره الرجل نظرياً وما هو مثبت عملياً في كتاباته في الأسئلة الآتية: ما هي مهام التمثيل والاستعارة في الكتب النقدية لابن رشد؟ هل كانت دائماً بَنّاءة؟ هل كانت دائماً جِدّية؟ أليس في استعمال التمثيلات والاستعارات والقياسات في الكشف عن سقوط حجة الخصم، بل في الكشف عن سقوط الخصم وصورته، ما يخرج القول الفلسفي عن دائرة الجدية والحكمة، ويجعلها تقترب من حبال التغليط والسفسطة بمعنييهما المنطقيين؟

[١٠] من الأهمية دراسة الصور التي كان يضعها المؤرخون والنظار لابن رشد، ولا سيّما في مناحيها المنطقية، لا الجمالية فقط، وعلى سبيل المثال، فالبروفايل الذي وضعه ابن سبعين لابن رشد مخالف -بكل تأكيد- لرجل عرف بأن الدراية غلبت عليه أكثر من الرواية. يقول: "وهذا الرجل -ابن رشد- مفتون بأرسطو، مُعظّم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول: إنّ القاعد قائم في زمان واحد لقال به واعتقده. وأكثر تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها. وهو في نفسه قصير الباع، قليل المعرفة، بليد التصور، غير مدرك. غير أنّه إنسان جيد، وقليل الفضول، ومنصف، وعالم بعجزه، ولا يُعوِّل عليه في اجتهاده؛ فإنه يقلد أرسطو". انظر:

- ابن سبعين، **بُدُّ العارف**، تحقيق: جورج كتورة، بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٨م، ص١٤٣. وللإشارة، فإن أهمية صور ابن رشد تتضاعف عندما نرى معاصرين يذهبون في إبرازها مذاهب شتى، تبعاً لدعاواهم المركزية التي يرغبون في حمل مخاطبيهم على تصديقها: فعن صورة الاتباعية والجمود على الأصل عند ابن رشد يمكن العودة إلى كتابات طه عبد الرحمن؛ وعن صورة الإبداعية والتجديد والنزعة العلمية والالتزام العملي يمكن العودة إلى كتابات محمد عابد الجابري. فليس يخفى على الناظر أهمية التمثيل بالصور، وصلتها الشديدة بالتصديق.

إنّ إثبات لجوء الفلاسفة إلى هذه التوظيفات، وإلى الحُجج التي تتمحور حول شخص الخصم أو المخاطب وصوره، ربما يفضي بنا إلى افتراض أنّ القول الفلسفي ليس بمنأى عن دوائر الأقاويل المرائية والمزيفة. فهذه الآليات التي اشتهرت منها في التقاليد المنطقية الغربية حُجَّتا ad personam وad hominem تدخل ضمن الأقاويل السفسطائية، أو الأقاويل ذات الأغراض التغليطية. أو بعبارة أخرى: إنها تمثل الوجه التغليطي لهذه الأقاويل.[11] وقد أجاد الفارابي التعبير عن هذا الوجه عندما عدّ هذا النوع من الآليات "مستعمل في السفسطائية، ويستعمل في الجدل غلطاً أو مغالطة"، فمن هذه "تحريف قول الخصم وتصويره بصورة ما تُظهر شنعته وتسهل مناقضته، مثل إسقاط كثير من أقاويله ونقلها إلى ألفاظ أُخَر، وإسقاط ما أضمره الخصوم منها في الأمكنة التي يجوز أن يضمروا فيها. ولهذا الجنس -أيضاً- قوة عظيمة في تمكين الآراء في النفوس، ولا سيَّما إذا ضامت الانفعالات كالعصبية والحمية والإلف والمحبة."[12]

صحيح أنّ الحُجة الأولى تعتمد في الغالب على النيل من شخص المجيب أو الخصم، لكنها قد تعمد -أحياناً- إلى استدعاء وقائع تحرج المجيب، لا صلة لها بالحجج ولا بالدعوى التي يدعيها؛ وهو غرض سفسطائي؛ لأنّ شخصية المتكلم أو المجيب (= سيرته) لا تعلق ذاتيًّاً لها بصدق الحجج ومنطقيتها. ومع أنّ الحجة الثانية قريبة من الأولى فإنّ لها إلى ذلك، مدخلاً ما في صناعة الخطابة، فهي تُعنى في نظر الفيلسوف

[11] لم نعثر للاسمين على ترجمة عربية تستوفي معنييهما، وربما يعود ذلك إلى غيابهما صراحة عن المصنف المنطقي الأرسطي الذي ترجم كاملاً إلى العربية. وتقول بعض الدراسات في هذا الباب: إنّ أول من حدد الاسمين، ولا سيّما argumentum ad hominem، هو جون لوك، بينما تذهب أخرى إلى أن هذه الحجة كانت مضمرة في التمييز الذي أقامه أرسطو بين الأقاويل الجدلية والأقاويل البرهانية. وتعد الدراسات التي عالجت نظرياً هاتين الحجتين، أو تلك التي عالجت استعمالاتهما في الخطابات، قليلة جداً في اللسان العربي، الأمر الذي صَعَّب -أيضاً- أمر ترجمتهما. لذلك تجد الدراسات التي تعرضت لهما تحفظ رسميهما كما ثُبِّتا أول الأمر. لكن، وجبت الإشارة إلى أن أحد التونسيين قد عمد إلى نقل argumentum ad hominem بـ"الحجاج وجه ذات". وكما ترى فهو نقل حرفي يكاد متلقيه ألا يفهم منه شيئا إن هو استقبله دون نظيره اللاتيني. انظر:
- النويري، محمد. الأساليب المغالطية مدخلاً في نقد الحجاج، ضمن حمادي صمود (مشرف)، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، تونس: منشورات كلية الآداب، ١٩٩٨م، ص٤١٣ وما بعدها. هذا فضلاً عن عدم استقرار أصحاب هذا الكتاب على ترجمة واحدة للاسم، انظر: المرجع نفسه، ص٣١٤.

[12] الفارابي، أبو نصر. **كتاب الخطابة**، تحقيق: جاك لانغاد، بيروت: دار المشرق، ١٩٧١م، ص٧٥.

الإنجليزي جان لوك بـــ"إحراج امرئ بالنتائج المستخلصة من مبادئه الخاصة، أو مـــن التزاماته،"[١٣] أي بإظهار تعارض صوري بين المقدمات التي يسلم بها المدعي ونتائجــــه؛ أما المنطقي المعاصر ستيفن تولمين وصاحباه فيُعرّفون الحجة الموجهة ضد الشخص The Argument Against the Person بأنها: "مغالطة رد دعوى ما يدعيها شخص على أساسٍ –فقط– من الأفعال المخالفة (تصريحاً أو تلويحاً) للشخص صاحب الـــدعوى. إجراءٌ كهذا يُعدُّ أمراً بديهياً أن يكون صلب أو محتوى دعوى ما متعلقاً أساساً بطباع المدعي أو بموقفه."[١٤] وتستخدم هذه الحجة عادة تغليطاً ينصب على شخص الخصـــم الذي استعمل حُججا لتصحيح دعوى ما، أكثر مما ينصب على معاندة هذه الحجـــج ذاتها. لكن هذه الحجة الموجهة ضد الشخص ليست دائماً تقصد النيل مـــن شـــخص الخصم، كما هو الأمر في حجة ad personam.

ويمكن للقارئ من هذه الجهة فقط، أعني جهة تعارض القول والعمـــل، أن يَعُـــدَّ صنيعنا في هذا المقال ضرباً من الحجة الموجهة إلى شخص ابن رشد، أعني نوعـــاً مـــن argumentum Ad-hominem، لكن دون أن نقصد من ذلك أن نُخسِّس صـــورة الرجل في أعين الناس.

أولاً: الغزالي ومنـــزلة الفلاسفة

كان الغزالي قد لجأ قبل ابن رشد إلى استثمار الصور والتمثيلات من أجل تشكيل ملفات ساخرة للفلاسفة المشّائين وترسيخها في ذاكرة المتلقي المسلم. وتكفي العـــودة إلى مقدمات تهافت الفلاسفة حتى تظهر المنـــزلة التي يتنـــزلها الفلاسفة المسلمون، فهم –عموماً– رهط من المقلدين الضالين... الذين هم دون العامة في حِـــوَل بصـــيرتهم، ونَقْص فطنتهم.[١٥]

[13] Cf. Jean Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (traduit par Pierre Coste), Paris: Vrin, 1972, p. 573.

[14] Stephen Toulmin, Richard Riecke and Allan Janik, *An Introduction to Reasoning*, New York/ London: Macmillan & Collier, 1984, p. 144.

[١٥] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط٤، ١٩٩٠م، ص٥-٦.

وانسجاماً مع ما خطّه في هذه المقدمات فقد سعى من وراء ادعائـــه، في المســـألة الثالثة من الكتاب نفسه، بأن صفة صنع العَالَم لم يثبتها الفلاسفة لله إلا مجازاً لا حقيقة؛ إلى أن يظهر الفلاسفة بمظهر أصحاب "تقية" يعلنـــون عـــن مـــواقفهم "تجمـــلا" لا صراحة.[16] فقد كان هؤلاء مضطرين لإخفاء دعواهم الحقيقية بخصوص الصانع مثلاً؛ فهو يقول مخاطباً إياهم: "ولا تُلبِسوا بأن الله صانع العالَم وأن العالَم صنعه، فإنّ هـــذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها."[17] وما كان ليسلك الفلاسفة من تلقاء أنفسهم هذا المسلك في النطق باسمي الصنع والفعل دون محتويهمـــا، بـــل فعلـــوا ذلـــك تجمـــلاً بـــ"الإسلاميين" حتى لا يظهر معتقدهم "مخالفاً لدين المسلمين"، والحال أنّ الـــدين لا يتم "بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني."[18]

ولننصت مرة أخرى إلى الغزالي وهو يُقَوِّم التصورات الكونية (الكُســـمولوجية) للفلاسفة المشائين؛ إذ يقول: "ما ذكرتموه تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان عن منامٍ رآه لاستُدِلَّ به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيات، التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقيل: إنّها ترهات لا تفيد غلبـــات الظنون."[19]

وإذا كان الغزالي "قد توفقّ في التعبير عن هذه التصورات عندما وصـــفها بهـــذا الوصف،"[20] فما هي طبيعة هذا التعبير؟ وما هي بنية هذا الوصف؟ وما الغرض منهما؟

من جهة، ليس يصعب على الناظر في تقويم الغزالي لقول الفلاسفة في الهيئـــة أن يدرك أنّ هذا التقويم لا ينصبُّ على تحديد القيمة المعرفية لقـــولهم، ولا عـــن مـــدى

Frank Griffel, *"Taqlid of the Philosophers: Al-Ghazali's Initial Accusation in his Tahafut"*, *in*Sebastian Günther (Ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts, Modes of Portrayal*, Leiden: Brill, 2005, p. 278-286.

[16] انظر: الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٨٩.

[17] المرجع السابق، ص٩٣.

[18] المرجع السابق. ص٩٣

[19] المرجع السابق، ص١٠٠-١٠١.

[20] المصباحي، محمد. **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، الدار البيضاء: مطبعة المدارس، ٢٠٠٢م، ص٢٠٧.

مساهمتهم في تطوير البحث الكوسمولوجي داخل أرض الإسلام، وإنما يتجاوز ذلك إلى إخراجه عن دائرة العقلية العلمية، بل عن دائرة التفكير السوي. ومن جهة ثانية، لا يصعب على القارئ أن يدرك أنّ تقويم الغزالي لا يحمل من كل الأسماء التي استعملها سوى اسم وحيد ينتمي إلى الأسماء "الحقيقية"، أما باقي الأسماء فهو داخل ضمن العبارة التمثيلية والاستعارية. فـ"التحكمات" هو الاسم المُعَّبر عنه تعبيراً قريباً من الحقيقة، إلى حد ما، ويقصد به الغزالي أنّ ما قاله الفلاسفة عن الهيئة إنما هو قول لا يقول به أحد، ولا دليل لديهم عليه، وهو ما يعرف –أيضاً– بـ"التخرص"، وهما اسمان تقنيان متعارف عليهما في صناعة المنطق. وأما الاستعارة فتتجلى في استعمال اسم الظلمات فوق ظلمات، بديلاً للجهل المركب والضلال والتضليل هنا. فيظهر الفيلسوف بمنزلة الضّال المُضِّل، أو الذي يسري في الظلمة ويريد أن يسير بالناس فيها.

وأما التمثيل فيكمن في لجوء الغزالي إلى قياس الأوْلى في الإثبات؛ فإذا كانت الفقهيات قائمة على التخمينات، كما يقول الغزالي، وعلم الهيئة قائماً على اليقينيات، وكان ورود مثل هذا القول في الفقهيات من التُرَّهات، فإنّ ورود هذا القول في علم الهيئة من الترهات من باب الأوْلى والأحرى. والفلاسفة يُعدُّون من العقلاء، بل من أعقل العقلاء؛ ولذلك عُدّوا بعيدين في تصديقاتهم وتصوراتهم عن عامة الناس. وكان إن حكى أحد هؤلاء العامة، قولاً شبيهاً بقول الفلاسفة في السماء، عن منام رآه، لكان منامه هذا دليلاً على سوء مزاجه. وعليه، فلما قال الفلاسفة بهذا القول، وَهُمْ مَنْ هُمْ في تصوراتهم وتصديقاتهم، فإن ما قالوه يكون، من باب الأَوْلى والأحرى، أظهر دليل على سوء أمزجتهم. إنّ أقوال الفلاسفة لا تعادل من هذه الجهة أقوال عامة الناس معتدلي المزاج، وإنما تعادل أقوال سيئي المزاج الذين يرون منامات مرضية. من هنا فالفلاسفة كانوا في مذاهبهم الكوسمولوجية أسوَأَ حالاً من عامة الناس. وهو الموقف ذاته، الذي عبرّ عنه في مقدمة تهافت الفلاسفة.

وعموماً، يمكن أن نقول: إنّ استعمال الغزالي آليات التمثيل والاستعارة والتصوير ساهم في جَعْلِ عبارته موفقة، وهي التي ضمنها تقويمه لجهود الفلاسفة في بناء

تصوراتهم الكوسمولوجية. لكن هذه الآليات تبقى تهكميّة الغرض، ويصعب القول: إنّها تخدم العلم والحوار العلمي؛ كما يسهل القول: إنّها تقصد المشاغبة من جهة الأسماء المستعملة فيها، والغلبة من جهة مقاصدها. فقد كانت التمثيلات والاستعارات المستعملة هنا من أجل الانتهاء إلى وضع قول الفلاسفة في خانة التحكمات، خانة قول لا يقوله عامة الناس، فمن باب الأَوْلى ألا يقوله الحكماء وهم ليسوا عامة الناس. ونستطيع القول: إنّ الغرض من الكلام في مواضع تهافت الفلاسفة كان بالأساس إسقاطَ حظوة الفيلسوف في ذهن المخاطب.[٢١] وهو ما كان قد أصاب التعبير عنه ابن رشد عندما قال: إنّ الغزالي كان في كثير من المواضع في كتاب تهافت الفلاسفة يسعى إلى أن "يُنفِّر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة، ويُخسسّهم في أعين النُظّار."[٢٢]

ثانياً: ابن رشد وصورة الغزالي

١. الغزالي وبادئ الرأي:

يمكن أن نقول: إنّ ابن رشد قد انساق وراء هذا التقويم التمثيلي الذي أنجزه الغزالي في ردّه على الفلاسفة بخصوص "نظرياتهم الكسمولوجية"؛ إذ نراه يَردُّ على هذا التقويم بِردٍّ منسوج بنسيج تمثيلي استعاري تهكمي المقاصد أيضاً. يقول ابن رشد: "لا يبعد أن يعرض مثل هذا [ما قاله الغزالي عن الفلاسفة] للجهال مع العلماء وللجمهور مع الخَوَاص، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات. فإن الصُّناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوَام، وتَضَمَّنوا الأفعال العجيبة منها، وظنوا أنهم مُبَرْسَمون،* وهم في الحقيقة الذي ينزلون منزلة الُمَبرّسَمين من العقلاء والجهال من العلماء. وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر."[٢٣]

[21] Farid Jabr, *La notion de certitude selon Gazali dans ses origines psychologiques et historiques*, Paris: Vrin, 1958, p.70.

[٢٢] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٥٣.

* المُبَرسَم: هو المصاب بالتهاب في الغشاء المحيط بالرئة.

[٢٣] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٩٤-١٩٥.

وكما هو ظاهر، فقد تضمن نص قاضي قرطبة تمثيلات واستعارات ومقارنات تكاد تكون مادتها مأخوذة كلها عن الغزالي. فكلام ابن رشد يتضمن القياس التمثيلي الآتي: إنّ ما يقوله الغزالي عن الموجودات مَثَلُه مَثَلُ ما يقوله الجهال عن المصنوعات، وبناء عليه فالغزالي. وفضلاً عن ذلك، فاستعمال ابن رشيد للنعت (مبرسمين) ليس سوى ترجمة (طبية) لكلام الغزالي عن الإنسان الذي يرى منامات تُعْلِم باختلال مزاجه. واختلال المزاج الذي تحدث عنه الغزالي لا يُعبرّ عن أمر (فيزيولوجي) فحسب، وإنما أساساً عن خلل في الإدراك؛ لأنّ هذا الخلل المزاجي يقف وراء هذه الهذيانات والتُرّهات التي لهج بها الفلاسفة في حق السماء. إنّ قول أشياء لا تعقل يراها النائم هي علامة على خلل في مزاجه، فما بالُكَ لو قالها عاقل من أعقل العقلاء، وهو الفيلسوف. أليس من باب الأَوْلى والأحرى أن يكون ذلك علامة على هذيانه؟! ثم ما الذي جعل الغزالي يرمي الفلاسفة بالجهل بخصوص التصورات الكوسمولوجية؟

يقيم ابن رشد مقارنات بين الجُهّال والعلماء من جهة، والجمهور والخواص من جهة ثانية،كما يقوم بمقايسة نتائج النظر العقلي بنتائج الصنائع والفنون. وهكذا فالآثار التي يتركها المصنوع، والانطباعات التي يثيرها عند مَنْ ليس من أهل الصناعة، تشبه انطباعات الغزالي بخصوص نتائج النظر العلمي. ومن هنا، فالسبب الأوَّل الذي حمل أبا حامد الغزالي على ذلك التقويم، هو نظره إلى آراء الفلسفة من منظور بادئ الرأي (أي عقل الجمهور).

ويبدو أنّ ابن رشد يلمح إلى أنّ الغزالي كان عاجزاً عن التمييز بين نتائج النظر العلمي؛ نتائج بادئ الرأي من جهة الآليات العقلية وأساليب العرض والامتحان، وهذا ما أدى به إلى ذلك التقويم. لا سيّما وأنّ "الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشَّعَر عند البصر، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء."[٢٤] لم يتمكن الغزالي من تَبيُّن اللُّويْنَات الفاصلة بين ما هو من باب البرهان وما هو من باب الجدل أو الخطابة. وقد كان عليه، وعلى غيره، معرفة هذه الفروق قبل الخوض في أي

---

[٢٤] المرجع السابق، ص٤٠٩.

نقد على الفلاسفة. والحق أنه "ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أنّ كثيراً من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم شبيهاً بما يدرك النائم في نومه كما قال، وأنّ كثيراً من هذه ليس تُلفى لها مقدمات، من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور، يقنعون بها في أمثال هذه المعاني. بل لا سبيل إلى أن يقع به لأحد إقناع. وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين."[٢٥]

إنّ نتائج النظر العلمي تقع خارج مجال إدراك بادئ الرأي؛ لذلك لا جدوى من سلك السُّبل الجمهورية في إدراك هذه النتائج، ومَردُّ ذلك إلى أنّه "ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة، يتأتى من قِبَلِها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي، أعني عقل الجمهور. فإنه يشبه أن يكون ما يظهر بآخره للعقل، هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره. وليس يعرض هذا في الأمور العلمية، بل وفي العملية."[٢٦]

ومن جهته، فقد لجأ ابن رشد من أجل التمييز بين بادئ الرأي والنظر العلمي، والتمييز بين تلقي الجمهور من جهة والعلماء من جهة أخرى لثمرات العلم، إلى التمثيل بالعلوم التعاليمية والهيئة خاصة. فالحقيقة أنّ النظر الذي يمارسه صاحب علم التعاليم لا يختلف عن نظر صاحب الفلسفة الأوْلى من جهة تعامل الجمهور مع نتائج النظرين الفلسفي والعلمي، بل إنّ ما يصدق على التعاليم يصدق على الفلسفة من باب الأَوْلى. وصاحب الصناعة هو الذي بوسعه قَبول هذه النتائج؛ لأنّه وحده القادر على متابعة سيرورات تبلورها.

ومن أجل إظهار كيف يحصل تلقي نتائج النظر العلمي عند صاحب الصناعة وعند الجمهور، لجأ ابن رشد –أيضاً– إلى التمثيل بعلوم الهندسة والهيئة. وهكذا فلو فرضنا صناعة علم الهيئة في زمن ابن رشد معدومة، وخرجنا إلى الناس بقول مفاده: "إنّ الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعُد هذا القول

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٠٧.
[٢٦] المرجع السابق، ص٢٠٧.

جنوناً من قائله."[٢٧] فعدم أخذ هذه السيرورة العلمية بعين الاعتبار يجعل ما انتهى إليه العلماء غير مقبول، وشبيهاً بالأحلام، شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي. والحال أنّ اعتبار القول بأن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين ضرباً من ضروب الجنون، إنّما هو دليل على دخول هذا الاعتبار في بادئ الرأي لا في الحقيقة، أعني عند ممارسي النظر العلمي، الذين يصلون بالبرهان في علم الهيئة أنه حقيقة علمية.

والسبب الذي حمل بادئ الرأي المشترك على نزع الطابع العقلي والعلمي عن هذه النتيجة التي انتهى إليها العلماء هو أنّه، كما قال، ليس يوجد لهذا النوع من المعرفة "مقدمات محمودة" يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي، أعني عقل الجمهور. وهذا ما يؤكده في كتاب تهافت التهافت؛ إذ يسترجع مادة المثال نفسه الذي استعمله في فصل المقال -مع تحوير طفيف، لكنه دال- ليظهر التقابل الشديد بين جهة نظر البرهان في العلوم الجزئية والكلية وَجهَة نظر بادئ الرأي، مستعيناً بخصائص الدقة والضبط واليقين في الجهة الأولى؛ فهو يقول: "مثال ذلك، أنّه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إنّ الشمس التي تظهر للعين في قَدر قَدَم، هي نحو من مائة وسبعين ضعفاً من الأرض، لقالوا هذا من المستحيل. ولكان من يتخيل لهم ذلك عندهم كالنائم. ولَعَسُر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب، في زمان يسير. بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان، لمن سلك طريق البرهان. وإذا كان هذا موجوداً في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعاليمية، فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية. أعني إذا ما صرّح به للجمهور كان شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي، وشبيهاً بالأحلام."[٢٨] ومادة المثال نفسها نجدها مستعادة في تلخيص كتاب النفس، من أجل التمييز بين الإدراك القائم على الحسّ، والإدراك القائم على البرهان.[٢٩]

---

[٢٧] ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: عبد الواحد العسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، الفصل الثالث عشر ص٩٠-٩١.

[٢٨] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

[٢٩] ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد إيفري، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤م، ص ١١٨.

وهكذا يقترح ابن رشد نظرة مخالفة للنتائج التي يتوصل إليها العلماء كل في مجاله، نظرة تقوم على تتبع المسالك التي نهجها هؤلاء في سعيهم العلمي حتى بلوغهم تلك النتائج. فقد تبين أنّ الاكتفاء بالنظر إلى النتائج -وقد اكتملت- يفضي بنا إلى تشنيعها، واعتبارها خروجاً عن طور العقل.

يظهر وجها النظر التعاليمي والحِكَمي أكثر لو نحن استحضرنا هؤلاء العلماء وقد تفرغوا، واتجهت فعالية نظرهم في اتجاه موضوع بعينه، باذلين جهودهم في فحص موضوعات صنائعهم، غير منفكين عن النظر فيها، وعن تأليف استدلالاتهم تأليفاً منظماً. وهذا ما عناه بـ"مسلك البرهان" في النص الثاني، و"مسلك اليقين" في النص الأول. إنّ الناظر يبني ويشيد بناءاته النظرية ويصورها بالصور المناسبة بعد جهد كبير من البحث في مواد نظره، ومن التفاعل مع من تقدمه إلى هذه المواد. لذلك فإن ما يقوم به الناظر قد يكون في غاية التعقيد، ولكنه ليس أمراً معجزاً ولا هذياناً. وهو لن يثير الدهشة ولا الاستنكار إن نُظرَ إليه عبر مسارات تكونه. فلا أحد يمكن أن يفهم هذا "الكمال" الذي يظهر به بناءٌ نظريٌ ما، فلسفياً كان أو علمياً، دون أن يتابع مسار تكونه ونشأته وسيره نحو "الاكتمال". وهذا ما عبر عنه ابن رشد بالقول: "ينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألاّ يعتقد أنَّ ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم. وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً؛ لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي."[٣٠]

هذه الخطوات، أو الشروط الضرورية في تقويم الأقوال، هي ما لم يستوفها الغزالي، فكان أن بدت له أقاويل الحكماء في السماء من باب الهذيان وما لا يعقل. والحال أنّ الهذيان هو أن يَرْمي من ليس من أهل الصناعة، العلماءَ بالهذيانِ. هكذا يوافق أبو الوليد على ما يقول الغزالي، شريطة أن ينزل هذا الأخير منزلة الإنسان

[٣٠] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

الجاهل الذي يحكم على الأمور العلمية بناء على معايير من بادئ الرأي. فما يرمي الغزالي الفلاسفة به ينطبق عليه من باب الأولى وعلى الحقيقة.

٢. الغزالي في صور الجهل والشر واللااستقرار المذهبي

أَطَّر ابن رشد بعض ردود الغزالي على الفلاسفة ضمن معيارين محسوبين على مبحثين مختلفين من مباحث الفكر الفلسفي. فقد صنف أقواله ضمن مبحث القيم الأخلاقية لا سيَّما عندما نظر إلى هذه الردود بمنظار قيمتي الخير والشر؛ كما صنفها ضمن مبحث الإبستيميلوجيا عندما قَوَّمها بمعياري الجهل والمعرفة. يقول: "قد يظن أنّ هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إما رجل جاهل، وإما رجل شرير،"[٣١] والحق أنّ هذا الفصل بين الجهل والشر لا يصمد كثيراً إن نحن نظرنا إليهما من وجهة نظر أفلاطونية تقرن المعرفة بالخير والجهل بالشر. ويضيف: "هذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل. وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل."[٣٢] فمخالفة الغزالي شروطَ الرد والمعاندة بتقويل الفلاسفة ما لم يقولوا، وتغيير طبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم، وصرف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم، هو الذي جعل من صنيعه "الشرُّ عليه أغلب من الخير في حق الحق."[٣٣]

لكن ابن رشد مع ذلك يتراجع عن كل هذا ليقول: إنّ ما صدر عن الغزالي يدل على أمرٍ من اثنين: إما أنّ الجهل والشر قد دخلا عليه بالعرض لا بالذات، فـ"أبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهلِ قولٌ جاهليٌّ، ومن غير الشِّرِّير قولٌ شِرِّيريّ على جهة الندور؛"[٣٤] وإما أنّه كان مضطراً إلى قول ما قال، أي أنّ "هنالك ضرورة داعية إلى ذلك."[٣٥] وأن ما فعل في تهافت الفلاسفة لا يدل لا على شر ولا على جهل، "ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات."[٣٦]

---

[٣١] المرجع السابق، ص٤٨٥-٤٨٦.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣٩٩.
[٣٣] المرجع السابق، ص٤١٠.
[٣٤] المرجع السابق، ص٤٨٥-٤٨٦.
[٣٥] المرجع السابق، ص٣٩٩.
[٣٦] المرجع السابق، ص٤٨٦.

غير أنّ صورة أخرى متميزة حاول ابن رشد أن يرسمها للغزالي نستخلصها من مساره الفكري كما قرأه ومثّله الأول، هي صورة رجل لا يقر على حال، يتقلب في مواقفه بين حين وآخر، الأمر الذي يجعل اتباع أحكامه أمراً محفوفاً بالمخاطر.

وقد جاء تحديد هذه الصورة المتميزة نتيجةَ مراجعة شاملة لسيرته العلمية ولمؤلفاته، وعلى الأصح نتيجة تتبع لمدى اتساق وانسجام ما يسلمه الغزالي من مقدمات في بعض كتبه وما يفعل أو ما يلزم عما يفعل في كتب أخرى لاحقة؛ إذ زعم في كتاب مقاصد الفلاسفة أنّه إنّما ألفه للرد على الفلاسفة،[٣٧] والحال أنه لم يفعل فيه سوى أنّه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمُه؛ ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة، فكفر الفلاسفة في مسائل، وَبدَّعَهُم في أخرى،[٣٨] وأتى فيه بحجج مشكِّكة، وشبه محيِّرة، أضلَّت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة؛ ثم تراجع في كتابه المعروف بجواهر القرآن ليقول: إنّ ما أثبته من أقاويل في كتاب تهافت الفلاسفة إنما هو من طبيعة جدلية.[٣٩] وأنّ الحق إنما أثبته في المضنون به عن غير أهله؛[٤٠] ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار، فذكر فيه مراتب العارفين بالله، وقال: إنّ سائر العارفين محجوبون إلا الذين اعتقدوا أنّ الله غير محرك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك.[٤١] وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إنَّ علومهم الإلهية هي تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم؛ وأما في كتابه الذي سماه بالمنقذ من الضلال، فأنحى فيه على الحكماء، وأشار إلى أنَّ العلم إنَّما يحصل بـ"الخلوة" و"الفكرة"،[٤٢] وأنّ هذه

---

[٣٧] انظر: الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، طبعة: محيي الدين صبري الكردي، مصر: المطبعة المحمودية، ١٩٣٦م، ص١.

[٣٨] انظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٦-٧.

[٣٩] انظر: الغزالي، **جواهر القرآن**، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، بيروت: دار إحياء العلوم، ط٣، ١٩٩٠م، ص٤١.

[٤٠] انظر: الغزالي، **المضنون به عن غير أهله**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، طبعة إبراهيم أمين محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ص٣٨١.

[٤١] الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للنشر، ١٩٦٤م، ص٩١.

[٤٢] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، طبعة مزدوجة، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٩م، ص٣٨-٤٠.

المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة.[٤٣]

عدم استقرار الغزالي على موقف واضح، وتردُّدُه بين مذاهب متعارضة، هو الذي اضطره -ربما- إلى تكييف النص الشرعي بطريقة تتلاءم وتحولاته المذهبية. ولعل هذا ما قصده ابن رشد بتشويش الغزالي وتخليطه، وقد عبرَّ عنه بطريقة تمثيلية قائلاً: إنّ "أوَّل من غيَّر الدواء الأعظم (الشريعة) هم الخوارج، ثم المعتزلة، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى،" فصيّر "الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم العلماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ."[٤٤]

وهكذا فقد كان المثال الذي ضربه ابن رشد لبيان الفساد العارض في الشريعة من قبل التأويلات الفاسدة مناسبة لوضع تقاسيم تلك الصورة التي ظهر عليها الغزالي.[٤٥]

ويمكننا القول: إنّ هذه الصورة التي ثبّتها ابن رشد للغزالي بعناية فائقة في الكشف هي بمثابة تطبيق أو تعيين للصورة التي رسمها له في فصل المقال، وإن كانت أقل حدة: و"أما إذا أثبتت [التأويلات] في غير كتب البرهان، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنّه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه. والدليل على أنّه رام بذلك تنبيه الفِطَر، أنّه لم يلزم مذهباً في كتبه، بل هو مع الأشعرية أشعريٌّ، ومع الصوفية صوفيٌّ، ومع الفلاسفة فيلسوفُ، حتى إنّه كما قيل:

---

[٤٣] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: مصطفى حنفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ف١٦١، ص١٥٠-١٥١. وانظر:

- الغزالي، **كيمياء السعادة**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص٤٤٧-٤٤٨.

[٤٤] ابن رشد، **الكشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥١.

[٤٥] انظر أيضاً: العلوي، جمال الدين. الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد، **مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية**، فاس: العدد٨، ١٩٨٦م، ص٣٩.

"يوماً يمان إذا لاقيت ذا يمنٍ وإن لقيت مَعَدِّيّاً فعدنانِ."[٤٦]

كان المرحوم جمال الدين العلوي قد انتبه إلى مسألة صورة الغزالي في كتابي الفَصْل والكشف؛ إذ كتب: "إنّ صورة أبي حامد في فصل المقال هي الصورة نفسها في الكشف عن مناهج الأدلة، ففي الكتابين معاً يذهب ابن رشد إلى أنّ أبا حامد قد أخطأ في حق الشريعة كما اخطأ في حق الحكمة؛ وذلك لكونه جاهر بالتأويل للجمهور. ولكن ما يبدو تغيَّر في الكشف، بحسب ما يعطيه ظاهر ألفاظه، وتقدير حجم هذا الخطأ، إذ لا يظهر أنّ التقدير واحد في الكتابين، وليس بين من ينبه الفِطَر ومن يفسد في الأرض من تشابه."[٤٧]

والحقيقة أنّ المخاطب يخرج من أقوال ابن رشد بصور متعددة للغزالي: فهو تارة رجل مُعتلٌّ المزاج، وتارة شبه طبيب، وهو –أيضاً– رجل شرير أو تصدر عنه أفعال شريرة، وأحياناً أخرى رجل جاهل، أو على الأقل تصدر عنه أقوال جاهلية؛ كما أنه رجل لا يعرف ما يريد فيخبط خبط عشواء، وهو كذلك حسن النية في ما فعل، إلا أنّ حسن النوايا لا يكفي؛ وأخيراً هو شخص غير ناضج الموقف ثابتاً عليه، يريد أن يكون مع الجميع دون أن يستقر على موقف بعينه.

ثالثاً: صورة الجويني في كتاب الكشف

صحيح أنّ الغزالي هو الشخصية الفكرية التي كانت محطَّ تعريض وسخرية أكثر من غيرها،[٤٨] لكن شخصية أشعرية أخرى رسم لها ابن رشد صورة خاصة في سياق

[٤٦] ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق: العسري، مرجع سابق ص١١٣، ف٥٤. والجدير بالذكر أننا نجد صورة للغزالي قريبة من هذه، كان أخرجها الفيلسوف ابن طفيل في قصته **حي بن يقظان**، تحقيق: فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٢م، ص١١٤. وكما هو ظاهر لا تبعد طبيعة الحجة التي استعملها ابن رشد في تقرير عدم تكامل مقدمات الغزالي وأفعاله وأقواله اللاحقة عن تلك التي استعملها ابن طفيل.

[٤٧] العلوي، جمال الدين. الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص٤٣.

[٤٨] ربما تكون كثرة الدراسات التي كتبت عن ردود ابن رشد على الغزالي سبب شهرة هذه الخصومة دون أن تكون في الواقع بهذه الحدة. فقد بدأت دراسات تظهر صورة إيجابية للغزالي في نصوص ابن رشد، أو على الأقل صورة مختلفة عن تلك التي صارت مُنمَّطة.

اعتراضه على دعاواها بخصوص حدوث العالم، هي أبو المعالي الجويني الذي كان المحاور الأول في "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة."

إذا نظرنا في تقويمه لمسلك الجويني في نظرية حدوث العالم، نجد ابن رشد يقوم بتمثيل أطروحة الجويني بـ"رأي سابق المعرفة" أو بادئ الرأي المشترك، وهو ما يجعل موقعه قريباً من الموقع الذي كان رسمه للغزالي؛ إذ يعمل على تشبيه طريقته القائمة على مبدأ الجواز، جواز العالم أن يكون على غير ما هو عليه، بطريقة نظر امرئ إلى شيء وهو على جهل به. فالمرء -وفق تصور الجويني- شبيه بمن ينظر إلى السرير وهو ليس من أهل صناعة النجارة. يصوغ ابن رشد قوله الذي يستعمل فيه التمثيل كما يلي: "ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء [جواز العالم أن يكون على خلاف ما هو عليه] شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع."[٤٩] والذي حاله بالنسبة للموجودات مثل حال من ينظر إلى المصنوعات وهو من غير أهل الصناعة، لن يرى فيها إلا الجواز؛ لأنّه ينطلق من بادئ الرأي، أو قل: مما سبق إلى ظنه، وليس من العلم ومن المعرفة بمبادئ الصناعة وشروطها والانتماء إلى التقليد الصناعي.

وإذا تساءلنا عن صورة الجويني، المدافع عن أطروحة الجواز في داخل هذا التمثيل الذي يقيمه له ابن رشد، فإننا سنجده على هيئَة رجل يتكلم عن بادئ الرأي، لا عن علم، أو أنه يخاطب الناس ببادئ الرأي. ولعل النتيجة النهائية لهذا التمثيل هي إسقاط حظوة الجويني عند المخاطب؛ لأن من تكلم عن بادئ الرأي لا يعتدّ بقوله، إذ كان قولاً جمهورياً، قولَ من لا قبل له بمعرفة الصناعة والمصنوع.

رابعاً: صور المتكلمين: أشباه أطباء ومرضى

لعب التمثيل في "الكشف عن مناهج الأدلة" كما كان في "تهافت التهافت"، أدواراً أخرى "غير علمية"، بل كانت تصب في ما يمكن أن نسميه "تخسيس صورة

---

[٤٩] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف٥١، ص١١٢.

المتكلم في أعين الناس". فقد استعمل ابن رشد التمثيل أداة للسخرية من خصومه من المتكلمين.[٥٠] وهناك العديد من الشواهد التي تثبت ذلك. وعموماً فإن تخسيس صورة المتكلمين والغزالي والجويني كان عن طريق نـزع الأصالة الفكرية عنهم.

فعندما يقول ابن رشد: إنّ المتكلم رجل ذو مزاج رديء، أو ذو مزاج غير معتدل، وبه أمر خارج عن الطبع، فليس ذلك في نظرنا سوى تمهيدٍ للقول بأنّ الشذوذ، أو الخروج عن الطبع، أمر لا يعتد به، ومن ثَمَّ فوجوده ليس حقيقياً، مادام المتكلم ليس من الجمهور، ولا من العلماء. فهؤلاء فقط "هم صنفا الناس بالحقيقة؛ لأن هؤلاء هم الأصحاء [...] والمرضى هم الأقل [...] وهؤلاء أهل الجدل والكلام."[٥١] ويجب أن نشير -أيضاً- أننا أمام "بروفايلات" عدة لأهل الكلام: فهم مرة مرضى، ومرة أشباه أطباء، ومرة ثالثة صنفٌ مذمومٌ شاذٌّ، على الرغم من أنه يقع في مكان وسط، لا هو مكان العلماء، ولا هو مكان الجمهور، صنف غير معترف به، ومِنْ ثَمَّ فالشرعية منـزوعة عنه.[٥٢]

لعل من يتابع صور المتكلم هذه ينتهي إلى استنتاج أنه رجل غير قادر على تحديد الحقيقة؛ لأن افتقاره في الصورة الأولى إلى الصناعة الحقيقية يحول دون أن تمتلك أقواله الصدقية اللازمة، وكذا وضعه الصحي في الصورة الثانية لا يسمح له بأن يكون موضوعياً. وربما كان وعي المتكلم بهشاشة أقواله هو الذي ألجأه إلى فرض ذوقه المريض على الناس بمقياس ذاتي عرضي. من هنا فالمتكلم شخص يميل إلى حمل الناس على رأيه بالقوة؛ إذ "قال لجميع الناس: إنّ فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل."[٥٣]

وربما لا نضيف جديداً عندما ندَّعي أنّ المقاربة التي نهجها ابن رشد في كتاب "الكشف"، في فحصه لأقاويل المتكلمين والمحسوبين عليهم، كانت مقاربة مسنودة

---

[٥٠] المصباحي، محمد. التمثيل والبرهان عند ابن رشد، ضمن **مع ابن رشد**، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٦م، ص١٧٢.

[٥١] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ف١٥٤، ص١٤٨.

[٥٢] المرجع السابق، ف١٥٣، ص١٤٨.

[٥٣] المرجع السابق، ف١٥٦، ص١٤٨-١٤٩.

بآلية التمثيل والاستعارة. وفي ما يأتي إحدى أظهر العيِّنات التي تكشف عن مدى تغلغل هذه الآلية وتحكمها في مقاربته؛ فقد خرج عن عادة المؤرخين عندما أَرَّخَ للفِرَق وللخلافات الكلامية عن طريق التمثيل؛ إذ كان تقويمه لتعدد الفرق الكلامية، ولدعاواهم وحُججهم، ولتاريخ تعارض التأويلات التي عملت للشريعة تقويماً استعارياً وتمثيلياً على أكثر من مستوى: يُحمِّلُ ابن رشد الخوارج مسؤولية ما طرأ على الشريعة من تغييرات أكثر من غيرهم؛ لأنهم كانوا أول من دَشَّنَ عملية التغيير في المركب الدوائي، وقد مَثَّلَ لهم بأول من كان مزاجه رديئاً فغيَّر في الدواء؛ حتى يلائم مزاجه الذي لم يكن عادياً. وعلى سبيل الاستطراد نقول: إنّ حديثه عن خروج الفرقة من المتكلمين التي سميت بالخوارج -أيضاً- إلى معنى الخروج عن الطبع؛ لأنّهم لم ينتفعوا بالشرع لعلَّةٍ بهم. هذا، وإنّ التعليم الشرعي هو نافع للأكثر، وربما ضرَّ الأقل.[٥٤]

ومع أنّ الغزالي يظل الشخصية التي حظيت بالصور التمثيلية الطريفة أكثر من غيره، إذ لا يقف ابن رشد مثلاً عند آثار تأويلات الخوارج بقدر ما يقف مطولاً عند هذا الوادي الذي طمّه أبو حامد على القرى...فإنه مع ذلك تبقى لكثرة الفرق الكلامية وتعارضها انعكاسات سلبية على الشريعة، وعلى الحكمة، وعلى مستعمليهما.[٥٥]

فالوصفات التأويلية لهذه الفرق لا تستطيع نفع الجمهور ولا إفادة الخواص. فالمتأول مَثَلُهُ مَثَلُ "طبيب زور" ينتهي إما إلى إبطال الطرق التي وضعها الطبيب الماهر، أو إعطاء هذه الطرق تأويلات لا يفهمها الجمهور، ولا يقع لهم بها التصديق الذي يدفعهم إلى العمل. وهكذا ينتهي المتأولون إلى إبطال الطب الشريعي [من الشريعة]، وإفساد صحة الناس، وإتلاف سعادتهم الدنيوية والأخروية.[٥٦]

وعندما نفحص هذا التعامل الكلامي (نسبة إلى أصحاب الكلام) نجده عرياً من أمرين اثنين مستحكمين في بنيته ومفعوله: فإنْ نظرنا إلى البناء وجدنا الأقاويل الكلامية

---

[٥٤] المرجع السابق، ف١٥٦، ص١٤٩.

[٥٥] ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ف٧٣، ص١٢١.

[٥٦] المصباحي، محمد. دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد، ضمن **مع ابن رشد**، ص٨٠.

غير مسنودة ببرهان على غرار أقاويل الفلاسفة، من طراز أرسطو وابن رشد نفسه؛ وإنْ نظرنا إلى مفعول هذه الأقاويل أو مقدماتها وجدناها خلواً من عناصر المقبولية والمقتضيات العملية على غرار ظاهر الشرع. إنَّ تعرِّي أقاويل الكلام من البرهان من جهة، ومن المقبولية واستتباع العمل من جهة ثانية، ينـزع عن هذه الأقاويل مُسوِّغَ وجودها في الحقيقة. ولا تصير سوى كلام مُشوِّشٍ على القول الصناعي البرهاني، ومُبطِلٍ للمفعول العملي لظاهر الشرع، ومن ثم مُفْسِدٍ لتصديقات الجمهور وتصوراتهم. وذلك أنّ مُسوِّغَ وجود الصناعة البرهانية هو كونها كلية وضرورية وملزمة للجميع، كما أنّ مُسوِّغَ وُجود ظاهر النص هو كونه أقاويل مشتركة التصديق عند الجميع أو الأغلب، ويفيد في عمل الناس وعمرانهم.

ولكي يظهر لنا ابن رشد وضعية أهل الكلام بالقياس إلى القول الصناعي البرهاني على مستوى الوثاقة، وإلى ظاهر الشرع على مستوى المفعول، يلجأ إلى صناعة الطب للتمثيل بها. ولم يكن ليحصل هذا التمثيل لولا استيفاء صناعة الطب نفسها للمستويين الاثنين اللذين ينعدمان في علم الكلام. وهما: مستوى البرهان في الشق النظري، ومستوى الإقناع والفعل في المستوى العملي.

قد يبدو للناظر أنّ ابن رشد يتردد فيما يتعلق بصورة المتكلِّم: فمرة يُظهِرُهُ في صورة مريض، ومرة في صورة طبيب زور. والحقيقة أن لا تردد هنالك، بل نميل إلى القول: إنَّ المتكلم لَمَّا كان مريضاً صعباً شفاؤه حاول إبراء ذاته مؤدياً بذلك دور طبيب، دون أن يكون كذلك في الحقيقة. هذه هي الصورة التي يريد ابن رشد أن تُوقر في أذهاننا عن المتكلمين؛ لذلك نجده في مواضع يتحدث عن نفع أقاويل مشتركة التصديق للأغلب أو للجميع ولا تضر إلا فئة قليلة، تماماً كما ينفع خبز البُرِّ كثيرا من الناس ولا يضر إلا قليلاً. لذلك لم يكن أمام هذه القلة سوى اللجوء إلى تشييد تأويلات على مقاس مزاجها غير المعتدل؛ فكان أن أنتجت تأويلات شاذة. فـ"مثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثل ما يعرض لخبز البُرِّ، مثلاً -الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان- أن يكون لأقل الأبدان ضاراً، وهو نافع للأكثر، وربما ضار للأقل."[٥٧]

[٥٧] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف١٥٤-١٥٥، ص١٤٨.

لكن هذا الضرر لا يعرض إلا في الأقل من الشريعة، وللأقل من الناس الذين ليسوا من العلماء ولا من الجمهور، ويعني بهم "أهل الجدل والكلام".

يقوم تمثيل الشرع بـ"خبز البُرّ" على مقدمة مشتركة بين الطرفين، سنظهرها بعودتنا إلى التعريف الطبي للطرف الثاني الأظهر مبدئياً. يقول ابن رشد في "الكليات في الطب": "أجمع الأطباء أنَّ ألوم الأغذية النباتية للناس الطبيعيين، وهم في الأكثر سكان القسم الخامس والرابع، هو البُرُّ، لكن إذا دخلته الصنعة. وهو يستعمل على وجوه: إما خبزاً، وذلك إما فطيراً وإما مختمراً [...] والحَبُّ الذي تتخذ منه هذه المطاعم أصناف: فأفضله الرزين المتكاسف الجرم. وأفضل الأشياء المصنوعة منه هو الخبز إذا اتخذ دقيقه من القمح الذي بهذه الصفة، وكان دقيقه لا مستصفى القشر."[٥٨] وعلى سبيل الاستطراد نشير إلى أنّ الغزالي كان قد استعمل مثال خبز البُرِّ أيضاً، لكننا نجده يشدد على أنّ هذا النوع من الخبز يفيد أهل المدينة أو "البلديين" على حد عبارته؛ أما "البدويُّون" فلا يلائمهم هذا الخبز، بل التمر ألوم لهم.[٥٩] ويبدو أنّ ابن رشد لم يخرج عن تمثيل الغزالي، وإن كان المطلوب مختلفاً: فنسبة الشريعة إلى نفوس الناس "الطبيعيين" هي نسبة خبز البر بالنسبة لأبدان الناس الطبيعيين؛ إذ كما أنّ خبز البُرِّ هو ألوم غذاء للأبدان الطبيعية، فالشريعة -أيضاً- هي ألوم للنفوس الطبيعية. وعندما يحصل ألا يلائمَ هذا الغذاء الألوم فإن من لم يلائمه خارج عن الطبيعي. فقد تبين في صناعة الطب أنه حينما تضعف قوة الجسم؛ لشيخوخة أو لمرض، يصبح فعل الغذاء في البدن مضراً بالبدن، بدلاً من أن ينفعه ويفيده. ويقصد ابن رشد بهؤلاء الذين لم يلائمهم هذا الغذاء الملائم مبدئياً المتكلمين الذين ظهر أنّ الشريعة لم تلائمهم؛ لأنّهم "مرضى، والمرضى هم الأقل، وهؤلاء أهل الجدل والكلام،"[٦٠] كما أنّ من لم يلائمه خبز البُرِّ هو المريض والأقلي. فالشريعة هنا مثل خبز البر في دائرة المُنتفعين بها، فهي قول مشترك التصديق، إما للجميع أو لأغلب الناس، مثلها مثل الخبز النافع للجميع أو للأغلب.

[٥٨] ابن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق: مراد محفوظ ومن معه، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م، ف٩٢، ص٣٩٥-٣٩٦.

[٥٩] انظر: الغزالي، **القسطاس المستقيم**، قرأه وعلق عليه محمد بيجو، دمشق: المطبعة العلمية، ١٩٩٣م، ص١٢.

[٦٠] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف١٥٥، ص١٤٨.

وهكذا يكون ابن رشد قد استثمر هذا التمثيل من أجل التهكم من المتكلم بوصفِهِ خصمه المذهبي، وإسقاط منزلته في عين المخاطب عن طريق محاصرته وإدخاله في دائرة الشذوذ.

وهذه الصورة التي نجدها للمتكلم في "الكشف" متكاملة مع صورته في تهافت التهافت حيث يظهر المتكلم في صورة الذي يعمد إلى فرض "سُمومه" على الناس، معتبراً إياها أدوية في حق الجميع، وهي ليست كذلك في الحقيقة. وبالجملة فالتأويلات التي حاول أن يقدمها المتأولون من المتكلمين والمتصوفة "لا تستطيع لا نفع الجمهور ولا إفادة الخواص."[٦١] والدليل على ذلك هو تناسل التأويلات التي يقصي المتأخر منها المتقدم، إذ لم يستطع أن يثبت تأويلاً واحداً: ومرد ذلك أمران اثنان: "فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وُجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها."[٦٢] أو بعبارة أخرى: إنّ هذه التأويلات الكلامية لا تستوفي شروط البرهان، ولا هي نافعة في إرشاد الناس إلى العمل، على خلاف الشريعة التي تضمنت إرشاداً عملياً، وفي الآنِ نفسهِ تنبيهاً لأصحاب البرهان. "فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنّما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً، أعني العلم والعمل."[٦٣]

هكذا قدم ابن رشد للمتكلم صورة أخرى، يظهر فيها هذا الأخير بمظهر الوثوقي الذي ليس بوسعه الخروج من عالم الظنون واكتشاف عالم الحقيقة، ومع ذلك يسعى إلى فرض تأويله على الناس. وقد جاء ذلك في سياق تعرضه لأسباب غلط المتكلمين بوجه عام.

ونستطيع أن نقول –أيضاً–: إنَّ ابن رشد قد استعاد، عند بسط الدواعي التي حملت المتكلمين على القول بدعوى الجواز والاتفاق والتمسك بها، أمثولة شهيرة كان

---

[٦١] المصباحي، محمد. دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد، مرجع سابق، ص٨٠.
[٦٢] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف١٥٦، ص١٤٩.
[٦٣] المرجع السابق، ف١٥٦، ص١٤٩.

لجأ إليها أفلاطون في محاورة الجمهورية؛ من أجل إظهار التعارض بين العلم والظن، وإظهار الأسباب التي تجعل الناس يعتقدون بـ آراء كاذبة، أو شبيهية، وغير قادرين على التخلص منها وبلوغ عالم المعقولات. والحقيقة أنّ ابن رشد يتكلم -أيضاً- عن "انخلاع المتكلمين عن المعقولات"، وهو لا يرجع عوامل هذا الانخلاع إلى أسباب منطقية تتعلق بقيم الصدق والكذب، أو إلى عوائق معرفية، بل يرجع الأمر إلى دواع سيكولوجية وسسيولوجية من قبيل: العادة، والمحبة، والتنشئة، والعصبية، وهي العواملُ ذاتُها التي نبه عليها أفلاطون من قبل. ويقول عن أحد العوامل التي أدت إلى دعوى الأشعرية في الجواز: "أما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول [فهو] الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركَّبها الله تعالى في الموجودات التي هاهنا، كما رَكَّبَ في النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب؛ لئلا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله."[٦٤] لكن القول بالجواز كانت وراءه عوامل أخرى تعود إلى مقدماتهم الخطبية القائمة على "سابق المعرفة". يقول عنها ابن رشد: "وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادئ الرأي، وهي الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادئ الرأي أنّ اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إنْ لم يضعوا أنّ الموجودات جائزة، لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا: إنّ الموجودات كلها جائزة؛ ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد. كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضرورياً، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع؛"[٦٥] وبادئ الرأي قد يصير راسخاً عندما يرتبط بسياقات تداولية، من قبيل "العصبية والمحبة. وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يَعرضُ للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا. فهؤلاء -لا شك- محجوبون بحجاب العادة والمنشأ،"[٦٦] إنّها صورة شبيهة تماماً بصورة أصحاب الكهف المحجوبين بأغلال الظنون والظلال منذ صباهم. وإلى هذا ذهب في مختصر كتاب الخطابة حين قال: "أما أن

[٦٤] المرجع السابق، ف٢١٩، ص١٦٩-١٧٠. وانظر أيضاً: ف٢٢٠، ص١٧٠.

[٦٥] المرجع السابق، ف٢٢١، ص١٧٠.

[٦٦] المرجع السابق، ف٢٣٣، ص١٧٣.

يتخيل أنه ممتنع وهو ممكن، فأشياء كثيرة ليس يعسر وجودها عند تأمل اعتقادات الجمهور فيها، وإن كان النحو الذي مِلْنا إليه من التصديق منذ الصباء هو أنّ الأشياء كلها ممكنة، وأنّه لا شيء ها هنا ممتنع حتى أنّه يلزم من قال بذلك ألا يكون قوله هذا ضرورياً."[٦٧] وبهذا، فإنَّ الذين يقفون دون المعقولات إنّما هم أساساً ضحية حُجُب التقليد وبادئ الرأي الذي رسَّخه المتكلمون ولا سيّما الأشاعرة. فقد نشأ هؤلاء الناس على أقاويل الأشاعرة واعتادوا عليها؛ لذلك فإن هذه العوامل تصبح عائقاً يحول دون إدراك الناس للمعقولات.

وربما نقترب من الصواب إن نحن أكَّدنا هنا أنّ هذه الحجة التي يقدمها ابن رشد ضد الأشعرية إنما هي ذاتها قائمة على التمثيل الأليغوري، فهي حجة تستوحي أمثولة الكهف الأفلاطونية. إنّ الذين أَلِفُوا الظلام لا يقدرون على رؤية النور، فيترجمون عجزهم إلى وثوقية، وتمسك بنمط من المعرفة قائم على مبدأ المعرفة بتوسط ما ليس معرفة، أي بتوسط أحكام جاهزة.

ونشير أخيراً إلى أنّه إذا كان أفلاطون يعادي السفسطائية لأسباب أظهرها المؤرخون، وهي ليست بالضرورة الأسباب التي أظهرها أفلاطون في محاورة الجمهورية، فإن أبا الوليد في تأكيده السَّبَبَ الثاني الذي جعل الناس لا يقبلون على الفلسفة، يلتقط الشواهد من الواقع كما يقرؤه هو، إذ يعزو الأسباب إلى فئات من الناس رآها شبيهة بالسفسطائية، وهو في كل هذا يستند إلى دلالة "الشاهد" على "الغائب"، فيحكم على متفلسفة عصره بالحكم الذي ورثه عن أفلاطون، وكان هذا قد حكم به على سفسطائيي زمانه؛ بل إنه لا يتردد في استعارة بعض الأوصاف التي نعت بها أفلاطون خصومه السياسيين والفكريين ليلصقها هو بخصومه، يقول: "فإذا ما فحصت الأمر فستجد أنّ هؤلاء [أمثال السفسطائيين] هم الأكثر عدداً في هذه المدن،

---

[٦٧] ابن رشد، **مختصر كتاب الخطابة**، تحقيق: شارل بتروورث، ضمن مجموع نشر تحت عنوان:
Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, New York: Albany State University of New York Press, 1977.، ص١٨١-١٨٢.

حتى إذا ما نجا أحد من الخلق فيها فإنك لن تعدو الحق إذا قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية،"[٦٨] أما إن اتفق أن نشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، وهو فضلا عن كونه أمراً أقلياً "كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها."[٦٩]

من الباحثين من عَدَّ آلية ابن رشد هذه دليلاً على سقوطه هو نفسه ضحية الاستدلال بالشاهد على الغائب، إذ لجأ "إلى ممارسة نفس منطق هذا القياس، بالرغم من تقليله[...] من شأنه، والطعن في نجاعته العلمية، وفي كونه يقف دون المعرفة البرهانية؛"[٧٠] إذ لا يمل "من وصف المتكلمين الأشاعرة، والغزالي منهم خاصة، بكونهم حاملين لنعوت وأوصاف الحركة السفسطائية ذاتها [...] مما جعل هذه الحركة اليونانية تشكل لدى [...] ابن رشد الشاهد الأمثل للمنهج السفسطائي الذي يجب أن يقاس عليه في الإسلام الفكر الإسلامي برمته."[٧١]

وهكذا فقد استثمر ابن رشد التمثيل بغرض الحط من القيمة العلمية والمنهجية لعلم الكلام، بل ومن صورة أصحاب هذا العلم. ومن المعروف عند كل من قرأ محاورة الجمهورية أنّ أفلاطون كان يقصد بالوحوش فرقة السفسطائيين، كما أنه كان يقصد بهم أحياناً الجمهور الذي كانت تربية أبنائه على هؤلاء السفسطائيين؛ إذ يعلِّمون الأبناء ما يستنبطونه من "مبادئ" و"قيم" من الآباء ليعلموها للأبناء على أساس أنّها مبادئ وقيم حقيقية، والحال إنها لا تعدو أن تكون رغبات الجمهور ونزواته

[٦٨] ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ترجمة: أحمد شحلان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ف١٨١، ص١٤١.

[٦٩] المرجع السابق، ف١٨٢، ص١٤١.

[٧٠] الصغيّر، عبد المجيد. التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي، ضمن بناصر البعزاتي (منسق)، **تكوّن المعارف: دور القياس التمثيلي**، الرباط: منشورات كلية الآداب، ٢٠٠٤م، ص٩٤. وانظر:
-الصغيّر، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤م، ص٦٥-٦٨. هذا، ولا بد من التأكيد -خلافاً لما قاله الأستاذ- بأنّ استعمال الصور والتشبيهات في سياق التهكم والحط من منزلة الخصم لا يعني بالضرورة لاحوارية هذا الخطاب؛ لأنّه ربما يندر وجود خطاب حواري خال من شحنة انفعالية في حدود معينة.

[٧١] الصغيّر، التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي، مرجع سابق، ص٩٤.

وميوله؛ وهو والسفسطائيون يجهلون المعاني الحقيقية لتلك المبادئ والقيم.[٧٢] لكن ابن رشد لم يدرج الجمهور ضمن صنف "الوحوش"، وحصر هذا الوصف في أمثال السفسطائيين المتسلطين على المدن. وقد ذهب الجابري إلى القول بأن ابن رشد يعني بهم: "المستحوذين على السلطة في عصره من سادة الموحدين وفقهائهم. ومع أنه كان يعيش في بلاطهم طبيباً وفيلسوفاً، وأحياناً قاضياً، فقد كان يعتبر وضعيته استثناء وشذوذاً."[٧٣]

بناء على ما سبق يظهر أنّ ابن رشد لم يكن يكتفي بممارسة التمثيل المعرفي، بل إنه لم يتردد في الاستعانة بالتمثيل السياسي لمحاصرة خصومه. وخطورة هذه الآلية التمثيلية تكمن في كونها تعمل على إظهار الخصوم في مظهر غير لائق، فغالباً ما تركز على شخص الخصم لا على أقواله، وتعتمد القدح في الشخص وصورته؛ لأجل حمل المتلقي على القدح في أقواله بعد ذلك.

ينقل ابن رشد أحكاماً عن أفلاطون ليطلقها على معاصريه. وإذا كان خطاب الأول في هذا السياق رمزياً يعتمد الاستعارات والأمثولات، الأمر الذي يضفي على خطابه نوعاً من الكثافة والخصوبة المستفزة لقرائح المؤوّلين، فإن خطاب الثاني -في المقابل- قد ظل في نظرنا تقريرياً ومباشراً، لا يضع بينه وبين الواقع الذي يستشهد به المسافة التي تلزم لأجل بلورة تصورات كلية. فهذه النعوت، كما قلنا، لا تدخل في صميم النقاش العلمي المفيد، ولا تخدم مكانة الرجل العلمية بقدر ما تشكك في قيمة هذه النعوت ذاتها؛ لأنَّ قراءته لهذا الواقع ليست وحدها القراءة الوحيدة الممكنة؛ فضلاً عن أنّ مقارعة الأقاويل ليس السبيل إليها الطعن في الأشخاص. ومعروف أنّ هذه السبيل إنما هي أكثر دخولاً في الأقاويل المغلَّطة منها في غيرها. وقد سبق أن أشرنا إلى قوله، بل إلى دعوته إلى أنّ هذه الأقاويل وأمثالها ينبغي أن لا يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر.[٧٤]

---

[٧٢] أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥م، ص٢١٧-٢١٨.

[٧٣] الجابري، في تعليقه على **الضروري في السياسة**، ترجمة: أحمد شحلان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص١٤١.

[٧٤] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٩٤-١٩٥.

خامساً: صور الفقهاء: الفروع وقلة الورع

لم تكن صورة الفقهاء في بعض كتابات ابن رشد أقل سوءاً من صورة المتكلمين. وفي الواقع ليس يصعب أن نعثر فيما كتب عن شواهد تظهر المنـزلة التي أنـزل الفقهاء فيها، أعني بالتحديد فقهاء عصره. يقول عن أحد أغراض وضعه كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد": "إنّ هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساوٍ لجرم هذا الكتاب أو أقل،"[٧٥] وإذا استوفى المرء هذه الشروط فـ"بهذه الرتبة يسمى فقيهاً، لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أنّ الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أنّ الخَفَّاف هو الذي عنده خِفافٌ كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بيّن أنّ الذي عنده خِفافٌ كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجدُ في خِفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خُفّاً يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت."[٧٦] صورة الفقيه هنا هي صورة شخص مقلد، غارق في فقه الفروع والجزئيات، لا يستعين في صناعته سوى بقوة الذكر والحفظ، الأمر الذي يحول دون التجديد الذي يكمن في وضع الأصول والدساتير الكلية لهذه الصناعة، والقدرة على الاستنباط منها. ومن الجدير بالذكر أن مادة المثال التي استُعملت في هذا الكتاب هي ذاتها التي استُعملتْ في تلخيص كتاب السفسطة وللغرَضِ ذاتِه، أعني: الدفاع عن أهمية النظرة الكلية، ولا جدوى النظرة التجزيئية؛ مع فارق يتعلق بالمعني بالمثال؛ إذ يظهر أنّ المعني غير محدد بشكل واضح في تلخيص كتاب السفسطة، بينما المقصود بالمثال في كتاب البداية هو الفقهاء. يقول ابن رشد: "فكما أنّه من لم يكن عنده من علم الصناعة إلا وجود عدد ما من أشخاصها التي تفعلها تلك الصناعة فليس عنده علم بالصناعة. مثال ذلك أنّ من لم يكن عنده من صناعة الخفاف إلا أشخاص من الخفاف محدودة، فليس عنده من صناعة الخفاف شيء، كذلك من تعاطى ممن سلف تعليم هذه الصناعة من غير أن يكون عنده منها إلا أقوال محدودة العدد، أعني: أقوالاً

---

[٧٥] ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار المعرفة، ط٦، ج٢، ١٩٨٢م، ص١٩٥.

[٧٦] المرجع السابق، ص١٩٥.

سوفسطائية، فهو بمنـــزلة من رام تعليم الخفاف بأن يعطي الناسِ خفافاً من عنده، أو يقول لهم: إنّ القدم ينبغي أن تصان بالخفاف، من غير أن يُعرِّفهم من أي شيء تُصنَعُ الخفاف، ولا كيف تصنع."[٧٧] والواقع أنّ هذا المثال المأخوذ من كتاب السفسطة لأرسطو ينطبق تماماً على صورة الفقيه التي رسم ابن رشد معالمها أعلاه. وإذا كان ابن رشد لم يحدد بالضبط المعنيَّ بها في تلخيص كتاب السفسطة، فإن أرسطو كان يعني بها أصحاب الخطابة والسفسطة على طريقة جورجياس الذين لم يكونوا يعلمون مبادئ الصناعة ولا يعلموها.[٧٨]

هكذا تقترب صورة الفقيه الذي يحصر صناعته في الجزئيات والفروع من صـــورة السفسطائي أو الخطيب الذي لا يؤدب، ولا يعلم حقيقـــة صـــناعة الخطابـــة، بـــل استعمالاتها التي لا تحصى ولا تنتهي. ونود أن نشير هنا إلى أنّ علي بن مخلـــوف قـــد أخطأ التمثيل عندما قال: إنّ المعني بقول ابن رشد هم "الثيولوجيـــون" قياســـاً علـــى الخطباء الذين يعنيهم أرسطو.[٧٩] فالمقصود بالنقاش في بداية المجتهد، كما هو معلـــوم، ليس هو المتكلم، وإنما الفقيه. والحقيقة أنّ استعمال ابن رشد لمادة مثـــال في "بدايـــة المجتهد" مقتبسة من كتاب الطوبيقا، يظهر أنه كان يعتبر أنّ أي صناعة كيفما كانـــت لا تقوم لها قائمة كصناعة بدون كليات ومبادئ وقواعد عامة، هو الذي جعله ينظـــر إلى الفقيه نظرة أرسطو إلى الخطيب أو السفسطائي.[٨٠]

وعموماً فإن صورة الفقيه في "بداية المجتهد" هي الصورةُ ذاتُها الـــتي نجـــدها في "الضروري في أصول الفقه"، أي: صورة فقيه يكتفي بالحفظ والنقل، ولا يقدر علـــى النظر والاستنباط. لكن ابن رشد ذهب في تقويم منـــزلة الفقهاء إلى حدٍّ أبعد عنـــدما لّمح في "فصل المقال" إلى الجوانب الأخلاقية من سيرهم، وعدم تكاملها مع ما تقتضيه

[٧٧] ابن رشد، **تلخيص كتاب السفسطة**، تحقيق: م. سليم سالم، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٣م، ص١٧٤-١٧٥.

[٧٨] أرسطو، كتاب **السفسطة**، تحقيق وتقديم: فريد جبر، (نشر ضمن مجموع يضم **كتاب القياس، وكتاب الجدل، وكتاب البرهان، وكتاب العبارة، وكتاب المقولات)**، **النص الكامل لمنطق أرسطو**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٩م، ص١١٩٢-١١٩٣، ١١٩٤-١١٩٥.

[79] « les théologiens visées par Averroès sont comme les rhéteurs que critique Aristote », *Averroès*, p. 57.

[٨٠] كما يكشف هذا الاستعمال عن اطلاع ابن رشد المبكر على كتاب **السفسطة** لأرسطو.

صناعتهم ويوافقون عليه باعتباره من مبادئ الصناعة. فقد كانت معالجة مشكلة الخطأ في صناعة الفلسفة مناسبة لتشغيل آلية التمثيل بالفقهاء أيضاً: "هذا الذي عرض لهذه الصناعة [الفلسفة] هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذاً، لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية."[81] والحقيقة أنّ ابن رشد يشتغل هنا على أكثر من واجهة: فهو يبحث عن مشروعية النظر الفلسفي عن طريق تمثيله بالنظر الفقهي، ولكنه في الآن نفسه يحاكم فقهاء عصره. فإذا كانت صناعة الفقه تقتضي الفضيلة العملية فإنّه لا يمكن أن نقول: إنّ الفقه سبب في قلة تورع فقيه ما وخوضه في الدنيا، ومن ثم يجب أن نمنع تعاطي صناعة الفقه. صحيح أننا نجد فقهاء قليلي الورع وخائضين في الدنيا، كما يقول، لكن ذلك لم يكن يمنع بالذات عن تعاطيهم للفقه، بل كان الفقه سبباً عَرَضياً في ذلك، وليس ذاتياً.[82] ومع ذلك فيجب أن لا نتخذ من حصول شيء بالعَرَضِ عن صناعة ما مُسوِّغاً لمنع تلك الصناعة.

هذا التمثيل الذي نفهم الغاية من إعماله يُظْهِرُ لنا من جهة أخرى مدى تبخيس ابن رشد لفقهاء عصره، فهم في نظره فقهاء، مبادئهم ومقدماتهم في وادٍ، وسيرهم في واد آخر. فهم -إلى جانب انشغالهم بالفروع والجزئيات- قليلو الورع وخائضون في الدنيا، رغم أنّ هذه الأفعال من مضادات الفضيلة العملية، التي هي شرط صناعة الفقه. بل ربما كان انشغالهم بالفروع عاملاً من عوامل الخوض في الدنيا. ومن الواضح هنا أنّ أبا الوليد يستعين في إبطال موقف الفقهاء بحجة ليست عقلية تماماً، وإنما تنتمي إلى ما ذكرنا في البداية بالحجج المزيفة التي تواجه بين كلام المعترض وسلوكه.

أما كتاب "الضروري في أصول الفقه" فيمكن أن نقول: إنّ من الأمور التي تفصل هذا الكتاب عن الكتاب الذي هو اختصار له، أعني: "المستصفى من علم الأصول"

---

[81] ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ف١٨، ص٩٥. أليس في تحامل ابن رشد على الفقهاء ما قد يدفع هؤلاء إلى أن يتعقبوا خرجاته الفكرية، والوشاية به للقائمين على شؤون الدنيا والدين؟!

[82] لكن أبا حامد الغزالي يربط بين الاشتغال بفقه الفروع والخوض في الدنيا. انظر بخصوص هذه الربط:

- القبلي، محمد. رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط، ضمن: **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٨م، ١٦٥-١٦٨.

للغزالي، هو تحديده لمنـــزلة فقهاء عصره من الاجتهاد والتقليد. هذا مع أنّ الغزالي قد عالج فعلاً مسألة التقليد والاجتهاد في الفقه.[٨٣] فقد ذهب ابن رشد إلى حـــد إخـــراج فقهاء زمانه عن دائرتي المقلدين العوام والمجتهدين. فلا هم من هؤلاء، ولا هـــم مـــن أولئك. وإن كان "ظاهرٌ من أمرهم أنّ مرتبتهم مرتبة العوام، وأنّهم مقلـــدون."[٨٤] ولا شيء يفصلهم عن العوام غير كونهم "يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنـــها العوام،"[٨٥] أما ما يفصلهم عن المجتهدين فهو كونهم لا يتوفرون على شروط الاجتهاد. وقد سبق أن عَرَّفَ الاجتهاد بأنه "بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشـــترط فيه. وأما حد المجتهد فهو أن يكون عارفاً بالأصول التي يستنبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستنبط."[٨٦] أما الحفظ فهو غير ضروري، كما أنه لا حاجة للفقيه المجتهد إلى تفاريع الفقه طالما أنّه هو من يولدها.[٨٧] وكما يظهر فهذا ما يحصـــر فيه فقهاء زمانه أنفسهم، وهو ما سبق أن أكَّدَ عليه في "بداية المجتهد".

ويجب أن نشير إلى أنّ ابن رشد قد أبدى تردداً في تسميتهم بالفقهاء، فقد تسموا بذلك دون أن يكونوا كذلك حقيقة، يقول: "هاهنا طائفة تشبه العوام مـــن جهـــة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمَّون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم."[٨٨] وهذه المنـــزلة "البين- بين" التي يحتلها الفقهـــاء تشبه المنـــزلة التي كان رسمها لعلماء الكلام في "الكشف عن مناهج الأدلة".

والحقيقة أنّ هؤلاء المقلدين لو اكتفوا بنقل ما يحفظون عن المجتهدين لكانوا فعـــلاً أشبه مرتبة بهم، لكن الذي حصل هو أنهم تعدوا درجة النقل إلى القياس، أعـــني أنهـــم "يقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه في ذلـــك حكـــم، فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل، ويُصيِّرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفـــى بهذا ضلالا وبدعة."[٨٩]

---

[٨٣] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشـــقر، بـــيروت: مؤسســـة الرسالة، ج٢، ١٩٩٧م، ص٤٦٢- ٤٧٠.

[٨٤] ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغـــرب الإســـلامي، ١٩٩٤م، ف٢٥٢، ص١٤٤.

[٨٥] المرجع السابق، ف٢٥٢، ص١٤٤.

[٨٦] المرجع السابق، ف٢٣١، ص١٣٧.

[٨٧] المرجع السابق، ف٢٣٥، ص١٣٨.

[٨٨] المرجع السابق، ف٢٥٢، ص١٤٤.

[٨٩] المرجع السابق، ف٢٥٢، ص١٤٤-١٤٥.

خاتمة:

يظهر ممّا سبق أنّ التمثيل عند ابن رشد لم يكن فقط أداة معرفية وتقريبية بيداغوجية، بل كان أداة لتبخيس منزلة الخصم الفكري، ولإسقاط حجته من جهة إظهار التعارض بين طباع الخصم وموقفه بمقدمات كان قد صرَّح بها من قبل. ولعله قد تبين أنَّ في نصوصه (وغيره من الفلاسفة المسلمين) من الشواهد ما يكفي لنزعم أنّ التمثيل كان إحدى الدعامات المنهجية النموذجية التي استعملت لأداء مهام السخرية والتهكم، مع نوع من التفاوت في مواضعها وحدتها. لقد كان التمثيل عند هؤلاء يؤدي مهام نظرية وحوارية بَنَّاءة، كما كان يؤدي مهام نقدية، وكثيراً ما انزلق الفيلسوف، دون أن يقصد أحياناً، إلى ضروب من التهكم والسخرية من خصومه، مستعملاً تمثيلات تخدم هذه الأغراض "غير العلمية".

وهكذا فقد تبين أنه استعمل التمثيل -أحياناً- أداة للنقد والسخرية من خصومه، بل ربما كانت واجهة التمثيلات والتشبيهات من أهم الواجهات التي جرى فيها بيان "تهافت الفلاسفة"، وتهافت هذا التهافت، الذي هو -أيضاً- بجهة ما تهافت لأشخاص الفلاسفة وليس لأقوالهم فقط. كما تبين أنه لم يكن يقدر على الالتزام -حقيقة- بقواعد الحوار وأخلاقياته؛ إذ كثيراً ما انحرف عنها منساقاً وراء أحكام غير متوافقة مع ما قرره من قواعد، لتخرج الحوار عن طور البنائية والفائدة، وتدخله في متاهات التشنج والتعصب.

والحقيقة أنّ الممارسة الفعلية للجدل يصعب فيها الالتزام بالقواعد المقررة لها؛ إذ تتسرب إليها الأهواء والانفعالات بدرجة أو بأخرى. ويمكن أن نَعُدَّ استعمال ابن رشد لتقنية صورة الخصم، التي هي من تقنيات التمثيل، أحد وجوه الخروج عن الجدل المعياري، ولكنه في الآن نفسه أحد وجوه دخول الانفعالات والأهواء على الجدل الفكري.